Irénikon

Églises et minorités en Europe post-communiste, par Thaddée Barnas • L'unification de l'humanité en Christ dans l'épître aux Éphésiens, par Matta el-Maskîne • L'uniatisme: le document de Balamand • L'avenir de Foi et Constitution, par J.M.R. Tillard • Relations entre les Communions: Foi et Constitution à Compostelle, par Emmanuel Lanne • Chronique des Églises: Symposium du CCEE à Prague, par Michel Van Parys • Bibliographie.

Sommaire

IRÉNIKON

TOME LXVI 3me trimestre 1993

Éditorial

La Ve Conférence mondiale de Foi et Constitution réunie à Saint-Jacques-de-Compostelle du 3 au 14 août a été l'événement œcuménique majeur de l'année. Beaucoup pensaient qu'une telle conférence mondiale n'avait plus de sens aujourd'hui, alors que les chrétiens sont sollicités plus que jamais par l'urgence des si graves questions posées à la société et où ils portent leur part de responsabilité.

En fait, tous ont dû reconnaître que Foi et Constitution avait plus que jamais sa raison d'être dans la recomposition de l'unité chrétienne. Le document de Lima sur «Baptême, Eucharistie, Ministère» avait marqué en 1982 une étape importante dont le Conseil œcuménique des Églises avait dû prendre acte l'année suivante à Vancouver. Depuis lors, la Commission avait continué à travailler discrètement mais efficacement. Le fait que les Catholiques en sont membres à part entière depuis 1968 n'a pas peu contribué à lui rendre le crédit qu'elle mérite.

Mais un autre fait nouveau est la reconnaissance par Foi et Constitution de l'importance du travail effectué par les Commissions bilatérales entre les grandes Communions chrétiennes. Autrefois, on a reproché à l'Église catholique de favoriser ces conversations bilatérales, comme si ce fussent des apartés en marge du grand dialogue œcuménique que toutes les Églises mènent ensemble au sein du Conseil de Genève. Au fil des ans et des décennies, on a dû constater que, loin de concurrencer le dialogue multilatéral de Foi et Constitution, les dialogues bilatéraux complètent et stimulent ce qui est fait au niveau multilatéral, et que, en retour, le grand forum de Genève permet de vérifier que les dialogues bilatéraux ne se contredisent pas l'un l'autre. Les dialogues bilatéraux, à leur tour, stimulent la recherche commune de tous, comme ce fût le cas à Compostelle pour le thème de la koinônía/*communion.*

Ainsi de la Ve Conférence mondiale est venue apporter un encouragement à la poursuite de cette tâche double et complémentaire. Ajoutons aussi qu'elle a été vraiment le forum de rencontre de tous les chrétiens sans coteries confessionnelles, sans que, non plus, comme certains le redoutaient, les Orthodoxes et les Catholiques fassent bloc contre leurs frères des autres Églises. Le cardinal Cassidy a fait un exposé en séance plénière qui a été fort apprécié de tous. Le métropolite Jean Zizioulas de Pergame a présenté l'ecclésiologie de la koinônía *dans un rapport salué par tous sans distinction. Ceci pour ne citer que deux exemples.*

Aussi lorsque l'un ou l'autre Orthodoxe aurait voulu que s'associent à eux les Catholiques pour rédiger en commun une déclaration condamnant l'ordination des femmes, ils n'ont rencontré aucun écho parmi les membres de leurs propres délégations. Ils ne s'agissait pas, en effet, de formuler une position officielle des Églises catholique et orthodoxe que tout le monde connaît et qui, en étant répétée publiquement, une fois de plus, ne pouvait que blesser gratuitement leurs frères Anglicans en un moment délicat de l'histoire de leur Communion. Rome s'est déjà prononcée suffisamment clairement sur ce sujet. Constantinople et Moscou aussi. En 1988 a été approuvé à Valamo un texte de la Commission mixte internationale de dialogue entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe sur le sacrement de l'ordre et la succession apostolique. Il contient un paragraphe où est formulé ce que l'Église catholique et l'Église orthodoxe peuvent dire ensemble sur cette question. Qu'il suffise de rappeler ce texte important (cf. Irénikon *1988, p. 353):*

«Dans toute l'histoire de nos Églises les femmes ont joué un rôle fondamental dont témoignent, non seulement la très Sainte Mère de Dieu, les saintes femmes mentionnées dans le Nouveau Testament et les nombreuses saintes que nous vénérons, mais aussi tant d'autres femmes qui jusqu'aujourd'hui ont servi l'Église de multiples manières. Leurs charismes propres sont très importants dans l'édification du Corps du Christ. Mais nos Églises restent fidèles à la tradition historique et théologique selon laquelle elles n'ordonnent au ministère sacerdotal que des hommes».

Églises et minorités en Europe post-communiste

Pendant une période allant de quarante à soixante-quatorze ans, les Églises d'Europe centrale et orientale ont poursuivi leur existence face à des régimes qui, par leur idéologie marxiste, étaient foncièrement hostiles à toute forme de religion. Chaque Église, selon les circonstances qui lui étaient propres et dans les limites qui lui étaient imposées, a développé une formule qui lui permettait de survivre et de rester fidèle à sa mission et à son identité. Ces formules respectives impliquaient toute une manière d'être-Église et d'agir-en-Église, une vision du monde dont les horizons correspondaient aux limites imposées par le régime athée.

L'effondrement des régimes communistes fit éclater ces limites. Il ébranla la situation politique et économique de chaque pays ex-socialiste, élargit considérablement le champ d'action ouvert aux Églises, et leur offrit la possibilité de se tailler une nouvelle place dans la société.

Il était désormais possible aux Églises de jouer librement un rôle dans la vie politique de leurs pays. Allaient-elles le faire par la voie de partis politiques «chrétiens», par la représentation de l'Église comme «Tiers-État», par l'engagement d'individus — éventuellement de clercs — sur la scène politique, ou bien par la voie d'un «leadership» moral et prophétique désengagé?

Les Églises eurent un nouvel accès aux médias: la presse écrite, parlée, télévisée. Quelles allaient être leurs priorités en se servant des médias? — l'évangélisation? la culture chrétienne? la catéchèse? le culte? la défense des intérêts de l'Église? la moralité? Si elles ne sont plus dans un face-à-face avec l'idéologie marxiste, jadis officielle, elles se trouvent, dans bien des cas, en libre concurrence avec d'autres discours religieux — Églises et mouvements missionnaires venus de l'étranger, mouvements religieux d'inspiration

orientale, etc. Doivent-elles revendiquer une place privilégiée dans les médias, et si oui, à quel titre?

La présence des Églises dans l'enseignement, dans les œuvres de charité, dans les arts, etc. leur ouvre des possibilités, leur lance des défis et leur pose de sérieux dilemmes.

À l'heure actuelle, dans quasi tous les pays ex-socialistes, la question des relations entre groupes ethniques, que l'on appelle le problème des «nationalités» ou des «minorités», prend une place importante, qu'il s'agisse des Russes des pays baltes, des Turcs de Bulgarie, des Hongrois de Roumanie ou de Slovaquie, des Ukrainiens, de Pologne, des Juifs et des Tziganes de partout. Comment les Églises se situent-elles par rapport à ces problèmes?

Dans le contexte des changements rapides dans tous les domaines des sociétés ex-socialistes, on constate aussi que l'équilibre entre les Églises elles-mêmes est en pleine évolution, provoquant parfois de graves tensions dans leurs relations mutuelles. La détérioration des relations entre Orthodoxes et Catholiques au cours de ces dernières années démontre à quel point des problèmes constatés dans les pays ex-socialistes (la question «uniate», la nomination des nouveaux évêques en C.E.I.) peuvent mettre en danger les rapports entre familles confessionnelles au niveau mondial. Comment comprendre cette évolution? Et quelles en sont les implications pour les Églises et les pays en question?

Voilà la problématique qui nous préoccupe. Or, au-delà des quelques généralisations que nous venons de faire, il y a peu de choses que l'on puisse dire qui valent pour tous les pays et toutes les Églises. Chaque cas est un cas d'espèce. Des généralisations hâtives ne peuvent pas nous satisfaire.

Le statut des Églises dans les pays socialistes a varié sur toute la ligne, allant de la suppression pure et simple (p.ex. les Églises orientales catholiques d'Ukraine et de Roumanie) à une très grande liberté d'action dans la société (Église catholique de Pologne), en passant par toutes les nuances de légalité, de liberté, et d'accomodement à la politique et au discours du régime.

La situation des Églises était le résultat de toute une série de vecteurs — comme, par exemple, la durée du régime communiste, la virulence et la spécificité des campagnes anti-religieuses, le degré de sécularisation de la société avant l'instauration du régime communiste, et, bien entendu, les options prises par les Églises elles-mêmes. Ces vecteurs ne cesseront pas d'exercer une influence en déterminant le nouvel équilibre que chaque Église trouvera dans la nouvelle société. Chaque vecteur varie d'un cas à l'autre; le résultat, par conséquent, est fort complexe.

Le concept de «minorité ethnique» présente aussi une certaine complexité. Une minorité ethnique peut, par exemple, appartenir au groupe ethnique majoritaire d'un état national étranger, constituer elle-même son entité ethnique intégrale (les Łemko en Pologne), ou faire partie d'une ethnie présente dans plusieurs pays sans avoir son état national propre (les Juifs avant 1948, les Tziganes). Elle peut être localement majoritaire («frontières mal tracées»), ou minoritaire («débordement des frontières»: Hongrois de Slovaquie). Elle peut être le résultat d'une politique de colonisation (Russes d'Ukraine, Allemands de Russie ou de Roumanie), ou de brassage de populations (Tatares de Crimée déportés en Russie par Staline, Ruthènes de Voïvodine). Sa présence peut être temporaire (réfugiés), semi-permanente (le groupe reste, mais ses membres se renouvellent constamment, comme certaines colonies commerciales grecques ou libanaises dans le bassin méditerranéen), ou permanente. Elle peut être plus ou moins «visible», selon des critères comme la race, la langue, le costume, etc., et elle peut faire l'objet de contentieux plus ou moins intenses avec la majorité ou avec d'autre minorités.

Il est essentiel de saisir l'importance et la complexité des ces données d'ordre sociographique pour tenter de comprendre leur enjeu. On pourrait s'efforcer de développer une typologie des minorités ethniques, afin de pouvoir examiner en détail les éléments qui régissent leurs rapports avec les majorités ambiantes en général, et avec les Églises d'Europe

centrale et orientale en particulier. Mais je crains qu'une telle approche ne soit fastidieuse et peu éclairante dans le cadre de cet exposé.

Je pense qu'il est plus utile d'examiner comment la majorité ethnique se comprend elle-même, et de voir comment les Églises se situent par rapport à cette «conscience nationale». C'est ce que je me propose de faire. Ainsi verrons-nous plus clairement la logique des relations de la majorité avec les minorités en présence. J'ai choisi deux cas de majorité ethnique que nous pourrons comparer: la Pologne et la Russie.

1. La Pologne

Nous commençons par le cas de la Pologne. Les questions qui nous préoccuperont ici sont les suivantes. Comment la nation polonaise se conçoit-elle? Comment en est-on arrivé à cette conscience nationale? Quelle composante religieuse y a-t-il dans cette conscience nationale? Qu'implique-t-elle pour les minorités qui existent ou qui ont existé dans l'État polonais? Quelles sont les aspirations de l'Église catholique romaine dans la société polonaise post-socialiste? Quelle place réserve-t-elle pour les minorités?

1.1. La Pologne médiévale et la tolérance

La Pologne médiévale (que l'on appelle la «Première République polonaise») était un état multi-ethnique. Au moyen-âge déjà, on comptait des minorités juive, karaïte, allemande, et tatare. Quand l'Union de Lublin (1569) fusionna le Royaume de Pologne et le Grand-Duché de Lituanie, de vastes populations ruthènes (on les appellerait aujourd'hui ukrainiennes et biélorussiennes) de confession orthodoxe, et lituaniennes chrétiennes et païennes se trouvèrent à l'intérieur du même état avec la majorité polonaise. Dans cet état, comme ailleurs en Europe à cette époque, les personnes étaient soumises à la loi de leur propre nation respective. Ceci impliquait pour les minorités une certaine autonomie de fait. De plus, certaines minorités jouissaient

d'un statut particulier beaucoup plus libéral que dans les autres pays. Les Juifs, par exemple, avaient leur diète propre, le Conseil des Quatre Pays, et leur propre système fiscal.

La Pologne médiévale pratiquait également dans une mesure étonnante la tolérance religieuse. Cette pratique était appuyée par des théoriciens comme le célèbre canoniste et recteur de l'Université de Cracovie Paweł Włodkowic (1370-1443, connu en Occident sous le nom de Paul Vladimiri). Au Concile de Constance, en 1415, il présenta un traité *De potestate papae et imperatoris respectu infidelium*[1]. Il y défend la liberté religieuse des non-baptisés: «Les infidèles ne doivent pas être contraints à la foi, et doivent être laissés à leur libre arbitre, car en cette vocation seule vaut la grâce de Dieu... Il ne faut pas dénier aux infidèles en général ce que leur concède le droit de la société humaine».

Ce principe fut étendu aux chrétiens non-catholiques, d'abord pour permettre au XVe siècle aux hussites tchèques de participer à la campagne polonaise contre l'Ordre teutonique. Puis au XVIe siècle, jusqu'à la victoire de la Contre-réforme, la Pologne devint un asile de tolérance religieuse complète pour des protestants de toute tendance, et même pour les anti-trinitaires. Cette situation est unique dans le monde chrétien de l'époque.

L'idéal multi-ethnique et la tolérance de la Première République polonaise étaient remarquables, et ne peuvent qu'impressionner les «éclairés» de la fin du XXe siècle que nous sommes. Mais nous aurions tort de supposer qu'il s'agissait d'un paradis d'harmonie entre les groupes ethniques. Les Juifs, par exemple, malgré l'autonomie dont ils bénéficiaient, furent l'objet de harcèlements occasionnels comme la ségrégation, le port obligatoire d'un habit distinctif, les accusations de profanation d'hosties, etc.

1. Voir: JOBERT, Ambroise: *De Luther à Mohila. La Pologne dans la crise de la Chrétienté 1517-1648*; Paris, 1974, pp. 11-40; et RUSSELL, Frederick H.: «Paulus Vladimiri's attack on the just war: a case study in legal polemics» *in* TIERNEY, Brian & Peter LINEHAN (réds.): *Authority and Power*, Cambridge, 1980, pp. 237-254.

Quant aux Orthodoxes, leurs évêques décidèrent de signer à Brest en 1596 l'acte d'union avec l'Église catholique, pour protéger leurs fidèles contre les tentatives de prosélytisme au profit de l'Église catholique latine majoritaire. On peut citer enfin les pressions sociales, culturelles et religieuses qui incitaient de nombreuses familles ukrainiennes et biélorussiennes à s'assimiler complètement à la culture et à la langue polonaise, et au catholicisme de rite latin.

1.2. Les partitions et le nationalisme polonais

La Première République polonaise agonisa pendant un siècle, avant de succomber aux partitions du pays à la fin du XVIIIe (1772, 1793, 1795), à la suite desquelles elle cessa d'exister. Un nouvel État polonais n'apparaîtra sur la carte de l'Europe qu'en 1918, à l'issue de la Première Guerre mondiale.

La période de partition vit le développement d'un nationalisme intense, s'exprimant dans les thèmes du romantisme héroïque[2]. À la suite de l'échec catastrophique de l'insurrection de 1830-1831, une partie importante de l'intelligentsia partit en exil — surtout en France — où elle s'interrogea sur sa polonité, et sur les moyens à préconiser pour rétablir l'indépendance de son pays. Ce mouvement d'idéologie nationaliste s'avéra très riche en idées et en poésie. Au niveau politique, cependant, il n'aboutit qu'à l'insurrection héroïque et désastreuse de 1863.

1.2.1. Le Messianisme polonais et la sacralisation de la nation

Le catholicisme occupa une place très importante dans le mouvement nationaliste polonais, pendant toute la période de la partition. L'Église fit figure de chef de file dans la

2. Nous avons développé ce thème plus amplement dans «Een historische verkenning van de relaties tussen Joden en Polen», in: *Ter Herkenning* (Den Haag), 18 (1990) N° 2, pp. 87-102, paru en français sous le titre «Un survol des relations entre Juifs et Chrétiens vivant en Pologne», in: *La Foi et le temps* (Tournai) 20 (1990) N° 4, pp. 340-358.

défense de l'identité nationale. Dès lors, elle devint le point de ralliement des manifestations indépendantistes.

Le mouvement littéraire que l'on appelle «le Messianisme polonais» est lié au nom d'Adam Mickiewicz (1798-1855) et au foisonnement d'idées nationalistes dans l'émigration polonaise des années 1831-1863. Selon K. Grodziński (1791-1835) la nation polonaise a reçu une mission divine unique dans le domaine moral. S. Garczyński (1805-1833) compara les souffrances de la Pologne à celles du Christ. Comme le Christ, dit W. Pol (1807-1872), la Pologne ressuscitera. Mickiewicz développa le thème de la fidélité et des souffrances rédemptrices de la Pologne. Dans son optique, parmi toutes les nations, la Pologne seule est restée fidèle au christianisme, et donc à la liberté. Les nations «apostates» l'ont mise à mort, mais elle doit ressusciter et rendre la liberté au monde.

Ainsi prit forme la tendance à voir une analogie étroite entre la mission du Christ et celle de la Pologne, entre les souffrances du Christ et celles de la Pologne, entre la victoire qui revient au Christ et celle qui reviendra à la Pologne. Le Messianisme polonais, en tant que mouvement littéraire, ne couvre que la période entre les deux insurrections de 1830-31 et de 1863, mais il a profondément marqué la sensibilité nationale et religieuse polonaise bien au-delà de cette période, se prolongeant sous certaines formes jusqu'à l'heure actuelle[3].

1.3. La Deuxième République et les minorités

Quand la Pologne recouvre son indépendance en 1918, l'État qui voit le jour s'écarte sensiblement de l'idéal de tolérance et de multi-ethnicité qui était celui de la Première République. Le treizième des XIV Points du Président Wilson prévoyait la création d'un État polonais couvrant les territoires habités par des populations indiscutablement polonaises. Le

3. Voir les exemples contemporains de l'identification des souffrances du Christ au martyre de la nation polonaise cités dans notre «Un survol...» (1990), pp. 346-347.

nouvel État polonais, cependant, ne se contente pas d'être un État national au sens wilsonien. Il tente d'élargir ses frontières, tantôt en usant de négotiations et de plébiscites, tantôt par une action militaire contre la Russie soviétique. Si la nouvelle Pologne n'y retrouvait pas les dimensions de l'État jagellonien de jadis, elle incorporait par contre un territoire beaucoup plus large que celui dont la population était en majorité polonaise. C'est ainsi qu'environ 30% des ressortissants de la Deuxième République polonaise naissante appartiennent à des minorités ethniques: Ukrainiens, Juifs, Biélorussiens, Allemands, etc. La Pologne de l'Entre-deux-guerres sera constamment hantée par un problème de minorités nationales, problème d'une complexité extraordinaire.

Privée depuis un siècle et demi de son indépendance — période pendant laquelle d'autres nations européennes comme l'Allemagne et l'Italie ont réalisé leur unité et leur indépendance — la majorité polonaise cherche à tout prix à affirmer le caractère spécifiquement polonais du nouvel État, même au détriment des minorités ethniques.

Ce fut en tenant compte du caractère non-«wilsonien» de la nouvelle Pologne, que les Alliés élaborèrent un «Traité sur la protection des minorités nationales», qu'ils annexèrent au Traité de Versailles. Ce traité ne fut jamais vraiment accepté par la Pologne, qui n'y voyait qu'une justification de l'ingérence des puissances étrangères dans les affaires polonaises. Elle finit par dénoncer le traité en 1934. Les tentatives des minorités en Pologne pour faire élaborer un statut équitable rencontrèrent une grande résistance de la part de la majorité. Les Juifs, par exemple, qui revendiquaient une autonomie se rattachant à la tradition de la Pologne médiévale, furent accusés de vouloir créer un «État dans l'État».

Un des théoriciens les plus influents du nouveau nationalisme polonais fut Roman Dmowski (1864-1939). Pour lui, la tolérance et la fraternité des peuples, jadis valeurs typiquement polonaises, étaient la cause de la perte de la Pologne au XVIIIe siècle. Il fallait, au contraire, un nationalisme agressif, un «égoïsme national». Les Polonais devaient s'imposer dans le nouvel État et prendre progressivement les places

occupées par les allogènes dans l'économie et dans tous les domaines de la vie nationale. La théorie de Dmowski continue encore à exercer une influence certaine sur la pensée politique polonaise. Son œuvre fut rééditée à Varsovie en 1988, mais ne devint (heureusement) pas un best-seller[4].

1.4. La période socialiste

La Seconde Guerre mondiale et l'occupation ravagèrent la Pologne. Le grand dessein nazi désignait la Pologne comme l'«espace vital à l'Est» nécessaire au peuple allemand. Considérant les races slaves comme sous-humaines, les nazis prévoyaient qu'elles fassent place nette pour la race germanique. Dès février 1940, par exemple, l'occupant publia un plan visant à transformer Varsovie en une «nouvelle ville allemande». Si l'évolution de la guerre empêcha les Allemands de réaliser ces projets de germanisation de la Pologne, elle ne put freiner la décimation et la démoralisation de la population, qui devaient en être le préalable. Encore une fois, la nation polonaise se voyait en danger de perdre son indépendance, voire son identité même.

La Pologne fut libéré de l'occupation allemande par l'Armée rouge, en 1944-45. Le gouvernement provisoire fut dominé par le groupe pro-soviétique «de Lublin», et le pays glissa inexorablement vers le camp socialiste et la sphère d'influence soviétique.

La Pologne d'après-guerre devait faire face au travail colossal de la reconstruction. Mais, pour un grand nombre de Polonais, la tragédie de la guerre ne se mesurait pas tant en termes de pertes de vies humaines et de dévastation matérielle que de nouvelle menace contre leur identité nationale elle-même. Beaucoup craignaient qu'à la longue la Pologne fût simplement incorporée à l'Union soviétique, comme cela avait été le cas des pays baltes en 1940.

La République populaire de Pologne, aux frontières nouvelles, jouit d'une plus grande homogénéité de population

4. DMOWSKI, Roman: *Polityka polska i odbudowanie państwa*, Warszawa, 1988.

que la Deuxième République: plus de 97% des citoyens sont de nationalité polonaise. La population juive a diminué au cours des années; on estime le nombre de Juifs aujourd'hui entre cinq et dix mille. Le brassage des populations a eu pour résultat que les Ukrainiens et les Biélorussiens de Pologne, présents jadis exclusivement dans la partie orientale du pays, se trouvent aujourd'hui dans d'autre régions comme la Silésie et les ports de la Mer baltique.

La politique de l'Église catholique pendant la période de la République populaire a renforçé la tendance nationaliste. Sous la direction du primat, le Cardinal Stefan Wyszyński, l'Église catholique s'érigea en opposition principale au régime socialiste. Exploitant l'idée que tout vrai Polonais est catholique, ou devrait l'être, elle accentua la composante religieuse du nationalisme pour faire face à l'idéologie marxiste, ressentie par un nombre croissant de Polonais comme foncièrement étrangère à leur culture et à leurs aspirations nationales. Dans ce contexte, les minorités en Pologne apparaissent de moins en moins comme des acteurs qualifiés sur la scène nationale. Ce schéma ne laissait guère de place aux Protestants de souche polonaise, ni aux Juifs élevés dans la culture polonaise et se considérant comme des «Polonais de confession mosaïque»[5].

La politique de l'Église catholique sut, grâce à son autorité morale et en vertu de son pouvoir clérical, éviter dans une très grande mesure l'écueil de la collaboration et de l'infiltration. Elle appelait la population à la soutenir de manière unanime, et celle-ci la suivit. Cette politique, parvint, surtout après l'élection à la papauté en 1978 du Cardinal Karol Wojtyła, premier pape polonais, d'abord à s'opposer au régime communiste, puis à l'affaiblir, et finalement à contribuer à sa défaite.

5. PRAGIER, Ruta: *Żydzi czy Polacy*, Warszawa, 1992, présente une remarquable collection de témoignages de membres de trois générations de Juifs polonais qui, avec des nuances, s'affirment à la fois juifs et polonais. KERSTEN, Krystyna: *Polacy, Żydzi, Komunizm. Anatomia półpraw 1939-1968*, reprend cette question à la lumière du débat sur le rôle joué par les Juifs dans le mouvement communiste en Pologne.

1.5. L'Église, les minorités et la Pologne post-communiste

La tâche d'adapter l'Église catholique de Pologne à la nouvelle situation post-socialiste est, par bien des aspects, moins compliquée que celle que doivent affronter beaucoup d'Églises dans les autres pays. Les communautés de vie religieuse et les oeuvres de charité n'ayant pas cessé d'exister, purent s'adapter et se développer, sans devoir recommencer à zéro. Comme l'infiltration de l'Église par le régime se limite à fort peu de choses, la question des «collaborateurs» qui hante les Églises des pays voisins, au point de devenir parfois une véritable chasse aux sorcières, ne joue pratiquement aucun rôle en Pologne.

Par contre, on ne cesse de s'interroger sur le problème de l'enseignement religieux dans les écoles, sur le rôle du laïcat dans l'Église, et sur la place que doit occuper l'Église dans la politique — devenue beaucoup plus complexe et différenciée que sous le régime totalitaire. À mon avis, la vraie question est de savoir comment une Église, qui a réellement sauvé la nation en se montrant un «signe de contradiction», pourra devenir dans la société nouvelle le «signe de la réconciliation».

Le problème des minorités n'est — fort heureusement — pas absent du débat national et chrétien. Depuis le milieu des années 1980, l'accusation de «l'antisémitisme polonais» est fort débattue. L'attitude des Polonais envers les Ukrainiens — soupçonnés par les Polonais d'avoir collaboré massivement avec les Allemands pendant l'occupation — fait aussi l'objet d'une interrogation et de discussions franches et ouvertes. Remarquons que ces débats ont été entamés d'abord par des cercles de catholiques laïcs, comme ZNAK et les KIK[6]. D'autre part, il est réjouissant de constater que,

6. Dès 1983, le mensuel *Znak* (Kraków) a ouvert le débat en consacrant un numéro double (Nos 339-340, février-mars 1983) à la question des relations judéo-chrétiennes, et à celle des Juifs de Pologne. Trois ans plus tard, une tentative pour lancer le débat sur la minorité ukrainienne de Pologne tomba victime d'un excès de zèle de la part du régime: le numéro fut saisi à sa sortie de presse.

du moins en ce qui concerne les relations judéo-chrétiennes, un travail de pionnier est en voie de réalisation sous la direction de membres éminents de la hiérarchie comme Mgr Muszyński.

L'histoire des deux derniers siècles rendrait impossible un retour à l'idéal médiéval de multi-ethnicité dans la tolérance. Mais il est incontestable qu'une nouvelle approche de la question des minorités de la part des Catholiques de Pologne s'impose[7]. Est-il besoin de se référer aux profanations à la Synagogue de Varsovie, au caractère populaire et acerbe de la controverse autour du Carmel d'Auschwitz, aux manifestations peu chrétiennes autour de la question de la cathédrale ukrainienne catholique de Przemyśl, ou à la tragédie de Mława pour s'en convaincre? Les initiatives que nous avons cités plus haut méritent le soutien de tous.

2. La Russie

Les questions qui nous préoccuperont ici sont semblables à celles que nous avons posées à propos de la Pologne. Quelle conception les Russes ont-ils de leur nation? Comment en est-on arrivé à cette conscience nationale? Quelle en est la composante religieuse éventuelle? Comment les Russes se sont-ils situés et se situent-ils par rapport aux minorités ethniques? Quelles sont les aspirations de l'Église orthodoxe russe dans la société russe post-socialiste?

2.1. Kiev et les origines de la conscience nationale russe

Pour comprendre la conscience nationale russe, il faut remonter à Kiev, «berceau de la nation» russe. En effet, la nation russe rattache ses origines à une ville et à une région qui aujourd'hui se trouvent dans un pays étranger, l'Ukraine.

À partir du VIIe siècle, des Scandinaves ont commencé à exploiter une voie fluviale du littoral de la Baltique à

7. Voir le sondage de l'attitude des Polonais envers les minorités réalisé par Demoskop, in: *Rzeczpospolita*, N° 167, 19 juillet 1991, repris in: *Jednota* 35(1991) N°s 8-9, p. 41.

Byzance, en passant par des territoires occupés par des populations slaves. Ces Nordiques, que l'on appelait Varègues, finirent par s'installer en pays slave et par s'assimiler progressivement au peuple slave qu'ils organisèrent en État, avec Kiev comme capitale.

Vers 988, Vladimir Grand-prince de Kiev, se convertit au christianisme, s'allia par mariage à la maison impériale de Byzance, et fit baptiser les habitants de Kiev. La religion chrétienne s'étendit progressivement sur tout le territoire de l'État kiévien.

Après deux siècles d'élan culturel et un lent déclin politique, l'État kiévien fut dévasté par les Tatares, qui prirent la ville de Kiev en 1240 et la détruisirent.

Après la chute de Kiev, la maison régnante et l'aristocratie kiévienne émigrèrent vers le nord, qu'ils avaient commencé à coloniser depuis très longtemps. Le centre de l'Église fut transféré aussi au nord. Le siège du «Métropolite de Kiev et toute la Rus'» fut établi à Vladimir en 1299, puis à Moscou en 1325. Cet exode des survivants de Kiev vers le nord se réflète dans le fait que quantité de toponymes d'Ukraine sont repris dans la région de Moscou-Vladimir-Yaroslavl.

Tandis que l'État russe au nord se consolidait progressivement au cours des deux cents ans qui suivirent sous la suzeraineté tatare, le territoire propre de l'État kiévien fut lentement absorbé par la Lituanie, État qui, comme nous l'avons vu, allait se lier à la Pologne, puis fusionner avec elle. Pendant quatre siècles, les peuples ukrainien et biélorussien ne partagèrent ni le sort ni l'expérience historique du peuple russe. Les parlers de chaque peuple évoluèrent en langues littéraires distinctes, et peu à peu des élements d'identités nationales séparées se dessinèrent. Quand vers la fin du XVIIe siècle l'Ukraine orientale et centrale fut finalement unie à l'État russe, les cultures, les mentalités, et les sentiments nationaux russe et ukrainien s'étaient déjà considérablement éloignés les uns des autres. Si les Russes fêtèrent l'entrée de l'Ukraine dans leur État comme le retour à la patrie d'une région occupée, les Ukrainiens ne cessèrent

jamais d'accentuer leur identité propre et distincte. Quant à l'Ukraine occidentale, incorporée à la Pologne, elle devint le foyer d'un nationalisme irréductible.

Un premier élément de la conscience nationale russe découle donc du fait que le passé formatif de la nation — la période kiévienne — échappe à l'emprise des Russes, et fait l'objet d'une contestation de la part des Ukrainiens. La conscience nationale russe reste donc marquée par l'incertitude de ses propres frontières: l'Ukraine fait-elle partie de la nation russe, oui ou non? La stupéfaction et l'indignation dont les Russes ont fait preuve au cours du XXe siècle les deux fois où l'Ukraine déclara son indépendance montre combien cette question pèse sur la détermination de l'identité russe.

2.2. Le Moyen-Age: Moscou, Troisième Rome

En 1453, Constantinople fut prise par les Turcs ottomans, et l'Empire byzantin cessa d'exister. Cet événement fut extrêmement lourd de conséquences pour les Orthodoxes, car on avait considéré cet Empire comme un instrument choisi par Dieu pour réunir en une seule *oikoumènè* et dans une même foi orthodoxe tous les peuples de la terre. L'Empire était comme une image du Royaume de Dieu, car l'Empereur élu de Dieu régnait sur la terre comme le Christ règne au ciel. L'Église et l'État vivaient, selon la théorie, dans une harmonie parfaite, une «symphonie», où ils s'unissaient «sans mélange ni confusion» d'une manière analogue à l'Incarnation même. La disparition de l'Empire byzantin laissait donc un vide à la fois religieux et politique pour les adhérents à la foi orthodoxe. Et la Russie, s'affranchissant de la suzeraineté tatare un quart de siècle après la chute de Constantinople, se sentit appelée à combler ce vide.

En 1492, le Métropolite Zosime de Moscou énonce pour la première fois la théorie selon laquelle Moscou était appelée à devenir la Troisième Rome: «Deux Rome sont tombées. La troisième Rome sera Moscou, et il n'y en aura pas de quatrième». Quelques années plus tard, le moine savant

Philothée du Monastère d'Éléazar à Pskov développa cette théorie. En 1514, il écrit à Basile III: «Tous les empires orthodoxes — grec, bulgare, serbe, bosniaque, albanais —, ont péri par la volonté de Dieu et se rassembleront dans ton empire orthodoxe». La montée de Moscou justement au moment de la chute de Constantinople n'était donc pas due au hasard, mais était le signe de l'élection divine. Il était providentiel que la Première Rome, la Rome antique, ait établi la paix et l'unité dans le monde, car elle avait ainsi rendu possible la propagation du message chrétien. Cette Première Rome était tombée aux mains des barbares, et n'avait plus pu assurer la paix et l'unité universelles. La Nouvelle Rome, Constantinople, ayant pris la relève comme Empire universel, est passée, après un millénaire, aux mains des Turcs. Philothée s'interroge sur la raison de la chute de Constantinople, et conclut que c'est parce que l'Empereur et le Patriarche avaient signé l'union avec les Latins au Concile de Florence. Ce faisant, ils avaient trahi la foi orthodoxe; Constantinople ne pouvait plus se prétendre la protectrice de la foi orthodoxe.

La Troisième Rome, Moscou, serait donc le dernier dépositaire de la vrai foi: il ne pourrait y avoir de «quatrième» Rome.

Si l'idée de la Troisième Rome avait une composante fortement anti-latine au départ, elle fut développée ultérieurement en deux sens. En premier lieu, elle impliquait que la Russie devait être le dernier bastion de la foi orthodoxe. Le peuple russe avait la vocation unique et eschatologique de persévérer dans la vraie foi comme le «petit reste» jusqu'au Deuxième Avènement du Christ.

Mais l'idée de la Troisième Rome impliquait aussi que la Russie avait la vocation de représenter l'Orthodoxie dans le monde, d'être à la tête d'une nouvelle *oikoumènè*, en protégeant les fidèles orthodoxes sous domination musulmane, et en soutenant comme une sœur aînée toutes les Églises orthodoxes à travers le monde.

La notion que la Russie fait, à la suite de Byzance, l'objet d'une vocation divine constitue un deuxième élément de la

conscience nationale russe. Elle a nourri l'idée de la «Sainte Russie», où la gloire de Dieu devient visible dans des êtres transfigurés que sont les saints. Dans cette optique, la culture russe serait irrévocablement liée au christianisme. Ainsi est-ce toute une mystique qui va s'élaborer et animer tout un peuple.

Enfin, l'aspect eschatologique selon lequel les Russes seraient destinés à conserver intacte la foi orthodoxe, comme le «petit reste», jusqu'à la fin du monde, a joué un rôle important dans certains groupes à travers l'histoire. Au XVIIe siècle, par exemple, une réforme liturgique a déchiré l'Église russe. Ceux qui refusaient les innovations rituelles se dotèrent du nom de «Vieux-croyants». Subsistant jusqu'aujourd'hui dans plusieurs branches distinctes, ils préservent jalousement leur «russitude» jusque dans les détails des usages linguistiques et vestimentaires. Cette russitude, ils se croient appelés à la protéger, comme l'héritage chrétien, qui subit sans cesse les assauts de l'Antéchrist[8]. Cette vision se retrouve aussi sous des formes moins extrêmes dans certains milieux de l'Émigration.

Dans le climat apocalyptique de la Russie actuelle qui a vu l'effondrement d'un monde, l'idée de la vocation eschatologique de Russie redevient à la mode, surtout dans les milieux populaires.

L'idée que la Russie succédait à Constantinople comme protectrice des Orthodoxes à travers le monde a eu cours surtout pendant la montée politique de l'Empire. Toutefois, le pouvoir soviétique a tenté plus d'une fois de s'en servir explicitement à ses propres fins.

Le modèle politique byzantin continue aussi à jouer un rôle. Le concept de la «symphonie» entre l'Église et l'État est repris par des philosophes chrétiens russes émigrés du XXe siècle comme Kartachev, Fedotov et Il'in, et l'idée est à nouveau discutée en Russie aujourd'hui.

8. POLIAKOV, Léon: *L'épopée des Vieux-croyants, une histoire de la Russie authentique*, Paris, 1991, met en relief l'importance de l'identité russe dans le mouvement vieux-croyant.

2.3. L'influence de l'Occident et la conscience nationale russe

Le règne de Pierre le Grand (1682-1725) marqua un tournant pour la conscience nationale russe. Admirateur de l'Europe occidentale, Pierre introduisit une série de réformes visant à ouvrir son pays aux influences massives de l'Occident. Ces réformes avaient pour résultat la désacralisation de l'État et la sécularisation de la société. Moscou, vieille capitale sacrée et «Troisième Rome», fut délaissée en faveur d'une nouvelle capitale séculière, St.-Petersbourg, entièrement tournée vers l'Occident. L'introduction d'un nouvel alphabet «civil» à côté du vieil alphabet slavon, favorisa le développement de la langue russe comme langue administrative et littéraire, au détriment du slavon «ecclésiastique». L'Église elle-même fut privée de son autonomie par la suppression du patriarcat et sa soumission à l'administration civile par l'intermédiaire du Procureur du Saint-Synode. Ces réformes, poursuivies par les successeurs de Pierre, éloignèrent la Russie du modèle byzantin, sans que pour autant celui-ci cessât de servir de modèle de référence.

Ces tendances à l'occidentalisation éclairent encore un élément de la conscience nationale russe: une déchirure entre l'introspection et l'autosuffisance, d'une part, et un sens d'infériorité par rapport à l'Occident, de l'autre. La question du rapport entre la culture russe et celle de l'Occident a préoccupé tout au long du XIXe siècle la philosophie russe, philosophie singulièrement concentrée sur la question de l'identité nationale. Le XIXe siècle vit le développement d'un grand débat entre «slavophiles» et «occidentalisants». Les premiers, comme Alexis Stepanovitch Khomiakov (1804-1860) insistèrent sur le caractère et la vocation uniques de la Russie. Ils développèrent le thème de la «Sainte Russie», christianisme idéalisé uni à la culture russe. Les derniers, comme Piotr Iakovlevitch Tchaadaev (1794-1856) mirent en relief l'insuffisance de la culture russe, les faiblesses de l'Église orthodoxe russe, et en arrivèrent à la nécessité d'une interdépendance des cultures de l'Europe occidentale et orientale.

2.4. La période soviétique: l'Église orthodoxe et l'identité russe

Pendant la période soviétique (1917-1991) le régime tenta de réaliser une révolution complète, visant à changer radicalement les valeurs traditionnelles, et à créer une société neuve, basée sur l'idéologie marxiste. La dictature du prolétariat devait permettre la construction du socialisme, et déclencher l'évolution vers la société communiste, où les classes sociales et la religion auraient disparu, et où l'égalité et la justice régiraient les rapports entre les hommes. Tous les domaines de la vie étaient donc sujets à une révision radicale en fonction des buts dictés par l'idéologie: la famille, l'école, les arts, la littérature n'étaient pas moins soumis aux exigences de la construction du socialisme que les forces de production.

La Révolution de février 1917 avait permis à l'Église de convoquer le «Concile Local» (c'est-à-dire, un synode national) que l'on projetait depuis 1905. Dans l'espoir d'affranchir l'Église du système qui, depuis Pierre le Grand, la soumettait à l'État, ce Concile rétablit le Patriarcat, vacant depuis le début du XVIIIe siècle, et ouvrit un débat sur les mesures à prendre pour le renouveau de l'Église. Mais la Révolution d'octobre empêcha l'Église de mener ce processus à terme. Dès novembre 1917, Lénine décréta la nationalisation de toutes les propriétés de l'Église; en février 1918, il destitua l'Église de sa personnalité juridique et de toute faculté de posséder en propriété. Les lieux de culte appartenaient désormais à l'État, qui les louait non pas à l'Église, mais soit aux associations paroissiales (plus faciles à manipuler que le Patriarcat national), soit à des organisations non religieuses. On interdit l'enseignement religieux dans les écoles.

L'attitude hostile de l'État soviétique a varié entre le harcèlement légal et la persécution ouverte[9]. Laïcs, moines et

9. POSPIELOVKSY, Dimitry V.: *A History of Marxist-Leninist Atheism and Soviet Antireligious Policies*, 3 vols., Houndmills/London, 1987-8, fait autorité dans cette matière.

moniales, prêtres et évêques furent emprisonnés, déportés, exécutés, assasinés. Des milliers de lieux de culte, de monastères et d'écoles ecclésiastiques furent fermés. Le Patriarche Tikhon (1917-1925) a résisté vaillamment à l'hostilité de l'État, mais après sa mort, la politique qu'il avait suivie fut renversée. Le Métropolite Serge (Stragorodsky), *locum tenens* du Patriarcat, qui allait devenir lui-même patriarche en 1943, fit une déclaration de loyauté envers l'État soviétique: «Nous tenons à être orthodoxes, mais en même temps, nous voulons reconnaître l'Union soviétique comme notre patrie civile: ses joies et ses réussites seront nos joies et réussites, ses échecs seront nos échecs...» Par la suite, il demanda aux membres du clergé orthodoxe russe à l'étranger une déclaration écrite de loyauté envers l'État soviétique. Cette nouvelle politique ecclésiastique était et reste fort discutée tant en Russie que dans l'émigration. Ses adversaires l'appellent le «sergianisme», et ils exigent que les dirigeants actuels de l'Église la répudient. Mais la politique de loyauté envers l'État et la patrie eut aussi pour conséquence que l'Église soutint massivement l'effort de guerre déployé par l'Union soviétique contre l'envahisseur allemand dès 1942. Staline récompensa l'Église par un relâchement de la pression exercée sur elle, et après un interim de dix-huit ans lui permit d'élire un nouveau patriarche.

La situation de l'Église orthodoxe russe au moment de l'accession au pouvoir de Gorbatchev en 1985 était celle d'une Église, fort limitée dans ses effectifs et dans ses possibilités, qui cependant jouissait d'un certain équilibre interne. Un Conseil des affaires religieuses (CAR) attaché au Conseil des ministres, veillait à la conformité des organisations religieuses aux lois soviétiques en matière de culte; des représentants du CAR siégeaient dans les conseils et commissions de l'Église, et y intervenaient. Toute activité caritative — fonds d'entraide, cliniques et soins médicaux — était défendue. À l'exception d'une poignée d'écoles théologiques, l'Église se voyait interdire d'entreprendre quelque travail d'enseignement ou de catéchèse que ce fût, ou d'organiser une pastorale de la jeunesse.

Dans ces circonstances l'Église avait tendance à trouver dans sa conformité passive au discours officiel de l'État le prix et la condition de sa survie. Les dirigeants pratiquaient l'autocensure, et se montraient peu indulgents à l'égard des membres du bas-clergé et des laïcs, qui, dans un mouvement de dissidence religieuse, revendiquaient une mesure plus ample de liberté de conscience[10]. Dès 1965, des personnes comme le Père Gleb Yakunin (aujourd'hui membre du Parlement russe), plus tard Alexandre Soljénitsyne, et beaucoup d'autres clercs et laïcs revendiquèrent auprès du Patriarche et des évêques une plus grande indépendance dans la défense des croyants. Ils réclamèrent aussi auprès des autorités civiles le réel respect de la liberté religieuse garantie par les lois soviétiques existantes. Cela aurait représenté, selon eux, un net progrès par rapport à ce qui se pratiquait à ce moment-là.

2.5. Église et nation après l'effondrement du communisme

La *perestroïka*, introduite graduellement après l'accession au pouvoir de Mikhail Gorbatchev en 1985, apporta une certaine libéralisation en matière de religion. Peu à peu, des églises confisqués furent rendues aux croyants, des monastères furent ouverts, on permit aux croyants de pratiquer dans une certaine mesure la charité, notamment grâce au travail bénévole dans les hôpitaux. Le débat sur la liberté religieuse gagna le grand public, et on accorda à l'Église orthodoxe un certain accès aux médias. Quand le Millénaire du baptême de Saint Vladimir fut célébré en 1988, le Patriarche et quelques métropolites furent reçus solennellement par Gorbatchev à la Salle Catherine du Kremlin, et Mme Gorbatchev participa aux festivités organisés par l'Église.

Mais la *perestroïka* ne réussit pas à sauver l'économie, qui s'effondrait, entraînant dans sa chute le système communiste. Moscou n'avait plus ni la volonté ni les moyens réels

10. Ce mouvement de dissidence à l'intérieur de l'Église orthodoxe est décrit de façon claire et objective in: ELLIS, Jane: *The Russian Orthodox Church, a contemporary history*, London/Sydney, 1986, chapitres 10-13.

d'empêcher la désintégration des régimes communistes dans les pays de l'Europe orientale et centrale. Ensuite vint l'éclatement de l'Union soviétique elle-même.

Pour le pays comme pour l'Église, la *perestroïka* signifia un immense gain de liberté à tous les niveaux. Mais au plan économique et politique, elle fut un échec incontestable. Celui-ci eut pour résultat l'humiliation suprême du peuple russe. La deuxième puissance et le dernier grand empire continental du monde était réduit à l'état de pays sous-développé, souffrant d'une pénurie universelle. Les salaires en roubles permettent juste de survivre: pour vivre convenablement, il faut des dollars, monnaie du pays que l'on considérait naguère comme ennemi principal. Cette humiliation nationale fut aggravée par le fait que de toute évidence elle provenait d'un échec intimement propre aux Russes, et non à l'intervention de quelque adversaire étranger.

L'effondrement de l'idéologie communiste en Russie, idéologie cohérente, logique, et même prétendument scientifique, laissa un vide cruel. À l'heure actuelle, beaucoup de jeunes tentent de combler ce vide en faisant appel à toutes sortes d'expériences religieuses.

L'Église orthodoxe russe — comme d'autres Églises et d'autres institutions sortant d'un régime d'exception — doit faire face au problème de ses dirigeants accusés d'avoir collaboré avec ce régime d'exception. Le cas du Métropolite Philaret de Kiev, destitué de ses fonctions par le Patriarcat de Moscou, mais toujours accroché au pouvoir, en est l'exemple le plus flagrant. La presse en Russie et à l'étranger porte régulièrement des accusations, difficiles à prouver et sûrement pas toujours justifiées, contre une longue série d'évêques. Tout ceci contribue à maintenir une sérieuse crise de *leadership* dans l'Église, d'autant plus qu'il y a peu de transparence dans la direction de l'Église. Cette crise est encore aggravée parce qu'on soupçonne une infiltration des bureaux ecclésiastiques par des laïcs agents ou collaborateurs du KGB.

L'Église doit encore faire face à toute une série de problèmes, moins déchirants peut-être, mais non moins graves.

Les caisses de l'Église, débordantes naguère grâce à la générosité des fidèles et à cause des limites imposées à ses activités, ont été vidées par les dépenses liées aux nouveaux projets — restaurations d'églises, constructions, publications, etc. Le fait que des centaines d'églises ont été rendues aux croyants crée un besoin de prêtres, diacres, chantres, etc. Si les candidats pour ces fonctions ne manquent pas, les moyens de formation — séminaires, professeurs, bourses — font cruellement défaut. Des dizaines de monastères ont été ouverts et sont remplis de candidats et de candidates à la vie monastique, mais il y a un manque de guides sûrs et formés, ayant les qualités spirituelles et humaines nécessaires pour leur mission.

Au moment de l'effondrement du communisme en Russie, l'Église orthodoxe russe se trouve donc devant une large gamme de possibilités nouvelles pour étendre et développer sa présence et son action dans la société. Cependant elle manque d'effectifs pour relever le défi. Le *modus vivendi* qu'elle avait si péniblement élaboré avec le régime soviétique est devenu une lourde hypothèque sur la crédibilité de beaucoup de ses dirigeants dans la société nouvelle. Elle se sent, enfin, agressée — comme nous le verrons plus loin — non plus par un régime athée, mais par des initiatives venant de la part de chrétiens d'autres confessions.

2.6. La «question des nationalités»

Le problème des minorités, qui dans ce contexte porte le nom de «question des nationalités», est l'un des problèmes les plus brûlants de la Russie actuelle.

À travers l'histoire de la Russie pré-soviétique, la question des minorités ethniques n'a pas joué un rôle aussi important que celui des minorités religieuses. Comme tout État orthodoxe, mais particulièrement dans la mesure où elle se considérait comme l'héritière de Byzance, la Russie se devait d'être le défenseur de l'Orthodoxie et le vainqueur des hérésies. Elle pratiqua une sévère répression de la dissidence religieuse, encore longtemps après que le reste de l'Europe ait accepté la liberté religieuse. Les Vieux-Croyants ne pouvaient subsister que dans la clandestinité. Les sec-

tes russes indigènes, non-chrétiennes ou quasi-chrétiennes, comme les Doukhobortsy, les Khlysty ou les Molokane, devaient se réfugier au-delà de l'Oural, voire à l'étranger pour échapper à la vigilance religieuse de l'État. Une certaine complicité de la part de l'Église est attestée par le fait que des prisons monastiques pour les dissidents religieux ont fonctionné en Russie jusqu'en 1905. Il est intéressant aussi de remarquer que l'idée de la Russie comme pays où seule l'Orthodoxie avait droit de cité allait jusqu'au point d'obliger les Juifs à habiter dans une zone bien délimitée. Pour les nations catholique et protestante qui entraient dans l'Empire russe — la Pologne catholique et la Finlande luthérienne — on élabora un statut particulier (royaume séparé, grand-duché) qui sauvegardait le caractère mono-confessionnel de la Russie proprement dite.

Par rapport aux minorités ethniques, l'Empire russe a évolué comme d'autres empires continentaux. Distinguant entre la nationalité et la citoyenneté de ses ressortissants, il réserva une place de choix à la majorité russe, et appliqua une politique alternant entre une certaine tolérance et l'assimilation.

L'Union soviétique hérita de ce système, et l'élargit. Elle accorda une autonomie culturelle et politique aux minorités reconues. Mais les garanties constitutionnelles qui s'inscrivirent dans la loi ne suffirent pas toujours à protéger ces minorités contre une manipulation de la part des autorités centrales de l'Union. Plusieurs éléments (le développement économique de certaines régions, une certaine liberté de mouvement, les déportations) favorisèrent le brassage des populations, et la création de minorités russes plus ou moins importantes dans toutes les républiques de l'ancienne Union.

En 1990, les républiques soviétiques déclarèrent l'une après l'autre leur souveraineté, et certaines visèrent à une indépendance complète. L'éclatement de l'Union fin 1991, toutefois, ne laissa pas la Russie sans minorités ethniques ni exempte des problèmes que leur présence provoque. Il y a toujours dans la Fédération russe une vingtaine de Républiques autonomes et une région autonome, correspondant chaque fois au foyer national d'une ethnie.

La «question des nationalités» est certainement l'une des plus discutées en Russie aujourd'hui. Elle reflète donc le problème séculaire de l'identité russe, et la difficulté de définir avec précision ce qui est la Russie et ce qui ne l'est pas. La question des minorités russes vivant hors de la Fédération russe, celle des nombreux citoyens de cette Fédération qui possèdent une nationalité étrangère, et celle des Républiques autonomes en Russie[11], contribuent au dilemme posé par le rebondissement inattendu du problème de l'unité ou de la distinction des trois nations héritières de la vieille Rus': la Russie, l'Ukraine et la Biélorussie.

2.7. L'Église orthodoxe et les minorités

L'Église orthodoxe russe est concernée par ces questions au moins à trois niveaux, chacun ayant une forte composante religieuse: 1° l'antisémitisme, 2° le fractionnement de l'Église en Ukraine, et 3° les soins pastoraux à prévoir pour les Catholiques de minorités nationales (polonaise, lituanienne, ukrainienne, biélorussienne, lettonne, allemande, etc.) dispersées à travers les pays de la C.E.I.

2.7.1. L'antisémitisme

L'antisémitisme connaît un élan considérable dans la Russie contemporaine en général, et dans certains cercles orthodoxes en particulier. On voit réapparaître les mythes bien connus qui identifient le Juif au franc-maçon ou au bolchévik. Les *Protocoles des Sages de Sion* sont à nouveau diffusés et discutés. Des ecclésiastiques de marque y font parfois référence, malgré les prises de position répétées et sans équivoque de la part de S.S. le Patriarche Alexis II condamnant clairement l'antisémitisme[12]. Il est étonnant de constater que le discours antisémite se retrouve parfois

11. Le référendum tenu au Tatarstan, le 21 mars 1991, où la majorité de la population se prononça pour l'indépendance complète de la Russie, d'une part, et la révolte des Tchétchènes, d'autre part, souligne l'actualité de cette question pour la Russie.

12. Voir MITROPOLIT PETERBURGSKIJ i LADOŽSKIJ IOANN, *Tajna bezzakonija*, in: *Sovetskaja Rossija*, 10 octobre, 1992, comparer: ALEKSIJ II,

même dans la bouche de Juifs convertis à l'Église orthodoxe. L'apparition de l'antisémitisme est signe d'un malaise interne, qui cherche à se projeter sur autrui. L'humiliation nationale russe qu'a entrainée la chute du communisme peut aider à expliquer le phénomène: l'idée que cette humiliation provienne de l'intérieur du peuple russe leur est presque insupportable, et par conséquent, on cherche des boucs émissaires, juifs en l'occurence.

2.7.2. L'«uniatisme» et le fractionnement de l'Église en Ukraine

Le fractionnement de l'Église en Ukraine est un phénomène fort complexe. Un premier élément en est la réapparition de l'Église ukrainienne catholique. Cette Église catholique de rite oriental que l'on appelle parfois «uniate» (mais le terme est péjoratif), est le résultat de l'union de plusieurs diocèses orthodoxes à l'Église catholique à la fin du XVIe s. Elle a survécu en Ukraine occidentale sous les régimes polonais, autrichien, puis polonais à nouveau. Mais en 1946 l'Ukraine occidentale fut annexée à l'Union soviétique, et des pressions politiques eurent pour résultat qu'un «synode», qui n'était ni canonique ni représentatif, déclara la suppression de l'Église ukrainienne catholique et le passage de ses membres, de son clergé et de ses biens à l'Église orthodoxe. Cette tentative d'intégration de l'Église ukrainienne catholique dans l'Église orthodoxe russe ne réussit pas: une Église clandestine continua à fonctionner pendant plus de quarante ans, et des groupes de fidèles n'ont jamais cessé de revendiquer, au nom de la liberté religieuse, la légalité pour leur Église. La période de la *perestroïka* vit ces revendications prendre les formes de la légalisation de l'Église ukrainienne catholique. Le passage de nombreux membres du clergé d'une Église à l'autre et les querelles sur la possession des biens de l'Église se déroulèrent dans un climat

Patriarch moskovskij i vseja Rusi, *Vaši proroki naši proroki*, discours prononcé dans une rencontre avec des rabbins américains à New York en novembre 1991 in: *Moskovskie Novosti*, 21 janvier 1992.

d'hostilité mutuelle. Les Ukrainiens catholiques, pour leur part, fêtaient la liberté qu'ils venaient d'acquérir comme le signe d'une renaissance nationale et religieuse. Les Orthodoxes russes, par contre, ne semblent pas avoir compris ce qui se passait. Victimes d'une désinformation généralisée sur les conditions dans lesquelles la suppression de l'Église ukrainienne catholique s'était déroulée en 1946; profondément opposés, au niveau théologique, à l'existence même d'un «uniatisme», et privés d'un nombre très important de leurs prêtres et de leurs paroisses, ils ont cru à une aggression catholique contre leur Église par une agitation nationaliste clandestine. En toute lucidité, on peut comprendre qu'ils aient pensé que le Vatican avait de fait accepté l'incorporation de l'Église ukrainienne catholique dans la leur: quand, au Concile local russe de 1971, on proclama cette incorporation, la délégation vaticane s'abstint de protester.

Constatant la montée du nationalisme ukrainien, et espérant éviter une scission, le Patriarcat de Moscou érigea en Églises indépendantes ses diocèses d'Ukraine, d'une part, et de Biélorussie, d'autre part. Mais ces mesures s'avérèrent insuffisantes. Deux Églises orthodoxes basées à l'étranger, l'Église ukrainienne autocéphale, et l'Église orthodoxe russe hors-frontières, s'introduisirent en Ukraine, établissant des paroisses et tentant de faire passer des prêtres et des évêques de la juridiction du Patriarcat de Moscou à la leur. L'affaire du Métropolite Philaret de Kiev, jadis très influent au Saint-Synode du Patriarcat de Moscou, destitué de ses fonctions par le Patriarcat et passé à l'Église autocéphale, est navrante par son caractère quelque peu burlesque, et par le dommage qu'elle a causé à la crédibilité de l'Église.

2.7.3. Les Catholiques de Russie

Le débat sur les soins pastoraux pour les catholiques non-russes place l'Église orthodoxe russe devant un autre problème lié aux minorités nationales. Depuis le XVIIe siècle, des populations allemandes de confession protestante ou catholique sont présentes en Russie. Depuis la Seconde

Guerre mondiale, des groupes de Catholiques de nationalité polonaise, lituanienne, ukrainienne, biélorussienne, lettonne, etc. se trouvent dispersés à travers les pays de ce qui était l'Union soviétique. Dans la mesure où ces groupes se composent de non-russes, leur demande de soins pastoraux ne fait pas problème. En 1969, l'Église orthodoxe russe elle-même permit l'hospitalité sacramentelle à leur intention. Cependant, dans le climat de dégradation des relations entre Orthodoxes et Catholiques, cette permission a été suspendue en 1986.

Cinq ans plus tard, l'Église catholique romaine négocia avec les autorités civiles la création de cinq vicariats apostoliques sur le territoire soviétique. Les dirigeants orthodoxes ne furent pas consultés, et ne prirent connaissance de cette initiative que par la presse. Ceci leur fit croire qu'il y avait eu une intention déloyale à leur égard. Le Patriarcat a réagi en déclinant l'invitation à envoyer une délégation fraternelle au Synode romain sur l'Europe.

L'épisode est représentatif des relations interecclésiales dans la Russie d'aujourd'hui. D'une part, l'Église orthodoxe, affaiblie par soixante-dix ans de persécution et d'infiltration, tente, dans l'incertitude et le manque de confiance en elle-même, de s'adapter à la situation nouvelle dans laquelle elle se trouve. L'incompréhension quasi totale qui entoure la crise «uniate» en Ukraine mène à une méfiance aiguë vis-à-vis des minorités religieuses. L'omniprésence en Russie de groupes catholiques et protestants avec une intention plus ou moins prosélytisante contribue à la création chez les Orthodoxes d'une mentalité d'assiégés. L'Église catholique a aggravé le problème en négligeant de tenir compte de la sensibilité, voire des intérêts légitimes de l'Église majoritaire et historique du pays. Le résultat est une méfiance généralisée entre chrétiens, préjudiciable tant à l'Église orthodoxe et aux minorités religieuses, qu'à la crédibilité du message chrétien dans une société post-athée.

3. Conclusions

L'examen que nous avons fait de la manière dont se présente la position des Églises polonaise et russe face aux

minorités dans le contexte de la société post-communiste a montré la complexité de la situation des Églises en Europe centrale et orientale aujourd'hui. La problématique de chaque pays et de chaque Église suit une logique propre. L'observateur extérieur a le devoir de tenter de bien comprendre cette logique interne, avant de passer aux appréciations et aux jugements. Les généralisations hâtives font violence à la réalité. Elles sont dangereuses et ne contribuent en rien à la solution des problèmes qui se posent.

Je pense néanmoins avoir aussi montré que les menaces qui pèsent sur les minorités ethniques, dans les sociétés que nous avons examinées, ne sont pas des chimères ni des traces d'une époque révolue. Ce sont des réalités lourdes de conséquences.

Notre approche de cette problématique doit viser à une meilleure compréhension en profondeur des réalités abordées et à la compassion pour tous les acteurs. Notre manière d'aborder toutes ces questions devra nous entraîner aussi à des prises de position et à des actions courageuses pour la défense des droits de tous, dans la justice et dans la paix.

Thaddée BARNAS

SUMMARY. — *This paper on «Churches and minorities in post-communist Europe» concentrates on the situation in both Poland and Russia. It first recalls the attitude of Poland towards minorities from the end of the Middle Ages until the modern, socialist and post-communist period. As for Russia, the author starts likewise at the origins of Russian national consciousness in Kievan Rus', he then explains the ideology of «Moscow Third Rome» and the situation in the modern and soviet period. After the collapse of communism, the problem of minorities has become a burning issue, known as the «nationlities question». One should add also the problem of anti-Semitism as well as the hostility to «uniatism» and to the presence of Catholics in Russia. In both Russia and Poland the threat weighing on minorities is not an idle one.*

L'Unification de l'humanité dans le Christ:

thème théologique fondamental de l'épître aux Éphésiens*

1. *L'Église capable de réunifier l'humanité.*

Les exégètes de tendance traditionnelle s'accordent à reconnaître que l'épître aux Éphésiens présente un enseignement théologique de la plus haute importance. Les thèmes théologiques les plus remarquables en sont:

a) l'Église reconnue comme Corps du Christ;

b) la mission de l'Église à travers les siècles de rassembler sous un seul chef, le Christ, dans l'unité de la foi, de l'Esprit, du culte et de la charité, toutes les races, tous les peuples, toutes les nations, pour que l'humanité en vienne à constituer selon les vues de Dieu l'Homme parfait à la taille du Christ dans sa plénitude.

Par ces deux thèmes l'épître aux Éphésiens devient, parmi les écrits du Nouveau Testament, le livre le plus adapté aux aspirations de l'époque actuelle dans sa recherche de la destinée finale de l'homme et du monde. En effet, cette épître contient l'enseignement essentiel dont a besoin l'Église dans son combat d'aujourd'hui. Elle offre les suggestions les plus adaptées à la pensée humaine dans sa marche vers son objectif ultime. Il s'agit d'une question de vie ou de mort face au défi des forces contraires qui visent à détruire l'Église et à désintégrer le christianisme. Il est manifeste que dans la marche de l'Église et dans la coordination de tous ses efforts spirituels s'impose désormais l'alternative de l'union ou de la disparition. Certes, Dieu ne veut pas que le monde disparaisse sans espoir ni que l'homme continue à se diviser et à se désintégrer pour sa propre destruction, contrairement au plan divin.

* Introduction à un Commentaire de l'épître aux Éphésiens à paraître (en arabe).

L'épître ne cesse de proclamer de siècle en siècle, de génération en génération que Dieu «nous a fait connaître les mystères de sa volonté, ce dessein bienveillant qu'il a formé en Lui-même par avance, pour le réaliser quand les temps seraient accomplis: ramener toutes choses sous un seul chef, le Christ» (Éph. 1,9-10). Tel est «le bon plaisir de sa volonté» (Éph. 1,5), qui avance nécessairement vers sa réalisation «selon le plan préétabli de Celui qui mène toute chose au gré de sa volonté» (Éph. 1,11).

Le paradigme de cette unité qui témoigne avec certitude de son accomplissement futur est l'union des Juifs et des païens en une seule Église, union accomplie sous les yeux de Paul. Il s'en réjouit, en exulte et à sa lumière il entrevoit tout le reste de l'œuvre de Dieu jusqu'à la fin des temps: «car c'est lui qui est notre paix, lui qui des deux a fait une unité, détruisant la barrière qui les séparait, supprimant en sa chair la haine, cette Loi des préceptes avec ses ordonnances, pour créer en sa personne les deux en un seul Homme Nouveau, et faire la paix» (Éph. 2,14-15). Fondé sur ce paradigme Paul entrevoit l'avenir avec l'assurance qu'il tire du présent: «...afin de rendre les saints parfaits pour l'œuvre du ministère en vue de la construction du Corps du Christ» (l'humanité rachetée) «jusqu'à ce que nous parvenions tous ensemble à l'unité dans la foi et dans la connaissance du Fils de Dieu, pour former cet Homme Parfait, à la taille du Christ dans sa plénitude» (Éph. 4,12-13).

Que le Christ crée des deux — Juifs et païens — en sa propre personne un seul Homme Nouveau, faisant ainsi la paix entre eux, a été le paradigme d'unité le plus difficile à réaliser en raison de l'hostilité établie entre eux deux durant des siècles. C'est en réalisant ce paradigme le plus difficile que Dieu a donné sa parole, a formulé sa promesse selon laquelle l'humanité doit immanquablement aboutir à la réconciliation et à la paix, jusqu'à ne plus former qu'un seul Homme Nouveau, à la taille du Christ en sa plénitude, à son image dans la justice et la sainteté de la vérité (cf. Éph. 2,15; 4,13.24).

Si en Adam l'humanité a été morcelée en raison du péché, principe de désintégration et de division, dans le Christ elle

se trouve irrévocablement en marche vers l'unité et la réunion, et cela par l'abolition du péché et le triomphe de la justice et de la sainteté de la vérité. Lorsque l'humanité corrompue, divisée, pleine d'hostilité et de répulsion mutuelles, est insérée dans le Christ, tout ce qu'elle avait de corrompu se trouve englouti (cf. I Cor. 15,54) et elle retrouve sa nature simple, pure et sans tache à l'image du Christ dans la sainteté et la vérité. Avec l'épître aux Éphésiens nous affirmons cela en tirant notre assurance du fait que «l'Église est son Corps». Sur cette même base l'épître peut aussi commencer en déclarant que Dieu «nous a bénis» par avance «de toute bénédiction spirituelle dans les cieux» (Éph. 1,3). De la sorte l'unité de l'humanité est assurée, de nature transcendante, et tout lui est soumis dans la personne de celui qui la guide: «par lui les uns et les autres» (les deux adversaires), «dans un seul Esprit, nous avons l'accès auprès du Père» (Éph. 2,18).

L'épître nous représente la création tout entière et tout particulièrement l'homme qui se dirige sous l'impulsion d'une force divine vers une unité assurée qui tire du Christ en personne son origine, sa nature et les moyens de la réaliser. Et tout ce mouvement est conduit par la volonté de Dieu selon le dessein qu'il nous a révélé: «il nous a fait connaître *le mystère de sa volonté*, ce dessein bienveillant qu'il avait formé en Lui par avance pour le réaliser quand les temps seraient accomplis: ramener toute chose sous un seul chef, le Christ, les êtres célestes comme les terrestres» (Éph. 1,9-10).

L'épître nous découvre que cela a été voulu par Dieu pour la création avant même de l'avoir créée: «Il nous a choisis pour que nous soyons saints et irréprochables sous son regard dans l'amour» avant de nous avoir créés, avant même «la fondation du monde» (Éph. 1,4). L'unité de l'univers fait partie du plan divin, avant que l'univers ne soit créé. L'unité et la sainteté de l'homme sont inscrits dans la volonté divine avant que nous n'existions.

Avec cette perspective transcendant le temps que nous présente l'épître aux Éphésiens, avec cette perception du

plan divin qui existe avant toute existence, nous nous trouvons proches de la pensée de Dieu, assurés qu'il réalisera ce qu'il a promis. La vision théologique que révèle l'épître aux Éphésiens transcende absolument le temps; elle est conçue par Dieu avant et au-dessus de tout le monde visible, mais elle est actuelle et se réalise conformément au plan éternel, en dépit des remous de ce siècle et de toute force contraire ou perverse: «Le Seigneur accomplira sur la terre le dessein qu'Il a décidé» (Rom. 9,28). «Il commande et cela existe» (Ps. 32,9). «Il mène toutes choses au gré de sa volonté» (Éph. 1,11).

Le but dernier de l'existence humaine tel qu'il ressort de l'épître est d'être «à la louange de sa gloire» (Éph. 1,12) en ce siècle et dans tous les siècles à venir ou, autrement dit, de proclamer devant toutes les créatures célestes la sagesse de Dieu aux multiples facettes, en tout ce qu'Il a fait pour nous dans le Christ. Et c'est à l'Église qu'a été donné cet honneur d'annoncer cela de la part de Dieu, sur la terre comme aux cieux, en tout temps et dans les siècles des siècles (cf. Éph. 3,10).

2. *La paternité divine, toute puissante et toute aimante, garante de l'accomplissement de l'unité universelle.*

L'épître aux Éphésiens nous présente Dieu comme le Père véritable, au sens absolu. Par cette conception de la nature authentique de Dieu en tant que Père elle se distingue des autres écrits du Nouveau Testament. Elle nous montre la proximité du Père si grande qu'elle en conditionne notre salut. Comme il est le Père véritable de son Fils Jésus-Christ, c'est cette même paternité qu'il a voulu nous révéler en tant que vérité à ressentir, à vivre et à acquérir.

Dieu est Père non en un sens allégorique mais selon la vérité absolue. La paternité divine est véritable et se situe à un plan ontologique absolu au point que toute paternité au ciel et sur la terre tire d'elle son origine.

Dieu est *le* Père: «Je fléchis les genoux devant *le Père* (τὸν Πατέρα) de qui toute paternité (πατρία) tient son nom

au ciel et sur la terre (Éph. 3,14-15). Une glose ajoute après le mot Père: «de Notre-Seigneur Jésus-Christ», mais il est clair que l'intention première du verset est de mettre en évidence le caractère absolu de la paternité divine de laquelle toute paternité au ciel et sur la terre tire son origine, son être et son agir.

La paternité de Dieu envers les hommes n'est donc pas une simple métaphore mais une réalité ontologique. Aussi est-il appelé *le* Père, avec l'article défini sans autre déterminatif: «Par lui nous avons, les uns et les autres, en un seul Esprit accès auprès *du* Père» (πρὸς τὸν Πατέρα; Éph. 2,18).

Le Seigneur Jésus nous a appris à nous adresser à Dieu en sa qualité naturelle transcendante de Père, mais en même temps dans son rapport avec nous: «Dites: Notre Père qui es aux cieux». Nous avons par là une relation naturelle au Père céleste, plus authentique et plus réelle que celle qui nous lie à nos pères selon la chair. La différence est d'autant plus grande que le Père, divin et éternel, transcende les pères temporels et périssables.

On ne saurait mieux définir le Père, conformément à sa nature, qu'en disant qu'il est «le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ» (Éph. 1,3). Cela implique qu'il est aussi notre Père selon le sens voulu par le Christ lorsqu'il dit «mon Père et votre Père, mon Dieu et votre Dieu» (Jn 20,17). Pour bien souligner l'authenticité de la paternité de Dieu envers nous, l'épître affirme qu'avec le Christ «Il nous a ressucités et fait asseoir aux cieux dans le Christ Jésus» (Éph. 2,6). De même qu'Il a déployé avec une vigueur extraordinaire sa puissance paternelle au profit de son Fils pour le ressusciter d'entre les morts et le faire siéger à sa droite dans les cieux (cf. Éph. 1,19-20), Il a agi de façon semblable envers nous avec cette même puissance et cette même vigueur paternelles (cf. Éph. 2,6). Ses miséricordes de Père en ont été exaltées et en nous sa puissance s'en est trouvée glorifiée dans la mesure où nous avons acquis l'assurance même du Fils auprès du Père et où nous sommes devenus, en toute certitude et toute gloire, aux yeux des anges et des puissances célestes, ses fils

véritables et effectifs, lorsqu'Il nous a fait siéger à sa droite avec son Fils unique.

De la sorte notre relation filiale au Père s'avère être semblable à celle de son Fils unique et bien-aimé, au point que l'Esprit Saint — qui est l'Esprit de Dieu — témoigne en notre faveur et «atteste à notre esprit que nous sommes fils de Dieu» (Rom. 8,16). Lui-même en nous s'adresse à Dieu en s'écriant: Abba, Père. Telle est la manière dont le Père nous a manifesté devant tous les êtres célestes sa paternité divine à notre égard, en amour et en acte.

De la relation paternelle unique, parfaite et essentielle qui relie Dieu au Christ provient la puissance extraordinaire de sa paternité envers l'Église qui est le Corps du Christ et qui, par là, se trouve nécessairement impliquée dans la relation paternelle entre Dieu et le Christ. Se fondant sur ce fait d'être le Corps du Christ, l'Église commence à puiser en l'absolue paternité de Dieu sa capacité et son pouvoir de rassembler, de réconcilier et de «ramener à l'unité les enfants de Dieu dispersés» (Jn 11,52), divisés et en discorde. Dieu étant le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ et l'Église étant le Corps de ce même Seigneur, elle jouit de toutes les qualités et de toutes les virtualités de la paternité divine dont l'efficacité est universelle: «Un seul Dieu et Père de tous, qui est au-dessus de tous, par tous et en tous» (Éph 4,6).

Il convient maintenant de reconsidérer à la lumière de cette paternité divine universelle le dessein d'unité préétabli par Dieu «pour le réaliser quand les temps seraient accomplis: ramener toute chose sous un seul chef, le Christ» (Éph. 1,10). Dieu y est à l'œuvre en tant que «seul Dieu et Père de tous, au-dessus de tous, par tous et en tous» (Éph. 4,6). Le pouvoir qu'Il a d'exécuter sa volonté en réalisant cette unité en la personne de son Fils Jésus-Christ n'est pas surajouté ni son résultat mal assuré, mais il se fonde sur son être même de «Dieu et Père». Par ailleurs, ces qualités de «Dieu et Père» ne sont pas uniquement des propriétés divines intrinsèques *ad intra*, mais elles s'exercent «sur tous, par tous et en tous». Étant Dieu, sa toute-puissance est sans limite et, étant Père, cette toute-puissance est mise au service

de son affection, de sa tendresse et de sa sollicitude paternelles. Tout lui est soumis, à la fois attiré et gouverné par son amour paternel.

Par là l'épître aux Éphésiens nous présente la paternité divine toute-puissante, pleine d'amour, d'affection et de tendresse, comme une garantie sans égal de l'accomplissement de l'unité voulue par Dieu pour toutes les nations, les peuples et les races en son Fils Jésus-Christ. Cette unité doit parvenir à son plein accomplissement au temps qu'Il lui a assigné et selon le modèle qu'Il en a établi en lui-même, doté d'une grâce et d'une splendeur sans égales. Cette humanité rassemblée et réunifiée en son Fils Jésus-Christ demeurera pour toujours à l'ombre du Père, se mouvant en Christ en toute harmonie et concorde. Ce sera l'humanité vraiment parvenue à la taille du Christ dans sa plénitude.

L'épître déclare qu' «Il a déterminé d'avance que nous serions pour Lui des fils par Jésus-Christ selon la bienveillance de sa volonté» (Éph. 1,5). Elle révèle par là le projet éternel de l'Esprit de paternité à l'égard des hommes pour en faire des fils selon l'exigence de cet amour du Père qui le pousse à avoir des fils. Qu'est-ce qui pourrait s'y opposer ou l'en empêcher ? Combien plus encore lorsque cette «bienveillance de sa volonté» (Éph. 1,5) se joint à «la richesse de sa grâce» (Éph. 1,7) et à la surabondance «de sa sagesse et de son intelligence» (Éph. 1,8) pour faire de l'humanité une image parfaitement conforme à celle de son Fils Jésus-Christ dans l'amour, la grâce et la sagesse ? C'est bien cela qu'a perçu saint Paul: «Un seul Homme Nouveau» (Éph. 2,15), à la taille du Christ en sa plénitude» (Éph. 4,13).

L'épître nous apprend que ce projet paternel était un mystère caché en Dieu depuis les siècles, puis révélé à Paul et aux saints apôtres (Cf. Éph. 3,3-5): «À moi, le moindre de tous les saints, a été confiée cette grâce-là, d'annoncer aux païens l'insondable richesse du Christ et de mettre en lumière pour tous la participation au Mystère caché depuis des siècles en Dieu, le Créateur de toutes choses par Jésus-Christ» (Éph. 3,8-9).

Heureuses sont l'Église et l'humanité entière d'avoir reçu en partage cette lettre de saint Paul aux Éphésiens. Les desseins cachés de Dieu y sont dévoilés et gravés pour toujours dans la conscience de l'Église. Heureux qui a acquis «l'Esprit de sagesse et de révélation» et qui a «les yeux du cœur illuminés» (Éph 1,17-18) pour en saisir sa part et annoncer aux autres la leur.

3. *La Croix, principe de réconciliation.*

En plus de sa valeur expiatoire et sotériologique, la mort du Christ sur la Croix est revêtue dans l'épître aux Éphésiens d'une nouvelle signification théologique en tant que principe de réconciliation. Après avoir enseigné à ce sujet avec la tradition primitive qu' «en lui nous avons la rédemption par son sang, la rémission des fautes selon la richesse de sa grâce» (Éph. 1,7), l'épître attribue à la Croix un rôle fondamental dans sa théologie de la réconciliation: «À présent dans le Christ Jésus vous qui jadis étiez loin, vous êtes devenus proches grâce au sang du Christ» (Éph. 2,13). «Il a détruit la cloison de séparation, la haine, en supprimant en sa chair la Loi des préceptes avec ses ordonnances, pour créer en sa personne les deux en un seul Homme Nouveau, faire la paix, et les réconcilier avec Dieu, tous deux en un seul Corps par la Croix: par elle il a tué la haine» (Éph. 3,14-16).

Dans l'épître aux Éphésiens saint Paul ne concentre pas son intérêt, comme il en avait l'habitude, sur le rôle expiatoire de la mort du Christ sur la Croix comme sacrifice pour la rémission des péchés. Il lui suffit de le mentionner une fois sans y revenir. Son intérêt se porte plutôt sur la puissance de réconciliation qui se dégage du sacrifice du Christ sur la Croix, réconciliation d'abord avec Dieu, et ensuite des hommes entre eux. Il développe le thème de la réconciliation par la Croix pour le mettre au service de l'accomplissement de l'unité, but principal de l'épître. Dans cette épître la Croix est l'instrument par lequel sont enlevées les barrières, les cloisons, les oppositions et les haines séculaires entre

l'homme et son frère. Dès que la Croix se lève au-dessus de leurs têtes les adversaires cessent de se disputer et toute haine entre eux est abolie comme cela est advenu entre Juifs et païens. En effet, si la mort du Christ sur la Croix a pu réconcilier l'homme avec Dieu (cf. Rom. 5,10; 2 Cor. 5,19; Col. 1,20), et mettre fin à l'inimitié séculaire qui les séparait, quelle autre inimitié ou discorde entre l'homme et son frère pourrait y résister ? Si Dieu lui-même s'est désisté de ses droits face aux rébellions que dans sa propre nature l'homme avait introduites contre Dieu ou, autrement dit, si dans le Christ nous avons été réconciliés avec Dieu, comment pourrions-nous être en Christ et garder une quelconque inimitié contre n'importe qui ? Dieu ne nous aurait-il pas réconciliés avec Lui dans le Christ pour que nous nous réconciliions les uns les autres ?

Instrument de la réconciliation, la Croix est nécessairement aussi instrument de l'unité. Si par sa mort et par sa Croix le Christ a acquis le pouvoir de «créer en sa personne les deux en un seul Homme Nouveau» (Éph. 2,15), sa mort et sa Croix sont, par conséquent, une puissance d'unité qui n'a de cesse qu'elle n'ait fait parvenir l'humanité à l'unité parfaite.

4. *L'unité de la création et son extension aux êtres célestes.*

En faisant de l'Église le Corps du Christ, Dieu l'a dotée d'une puissance secrète et supérieure pour réunifier l'univers, au point de mettre à sa portée le monde des anges, des principautés et des puissances. Par cette qualité de Corps du Christ l'Église ne peut se réduire à une simple assemblée de fidèles, mais elle devient, au contraire, une seule et même personnalité collective avec le Christ. «Il l'a fait siéger à sa droite dans les cieux, bien au-dessus de toute Principauté, Puissance, Vertu, Seigneurie... Il a tout mis sous ses pieds, et l'a constitué au sommet de tout, Tête *pour l'Église* (τῇ ἐκκλησίᾳ), laquelle est son Corps, la Plénitude de Celui qui remplit tout en tous» (Éph. 1,20-23).

Le Christ n'a qu'un Corps qui est l'Église, et dans ce Corps tout est dirigé par le Christ en tant qu'il en est le Chef. En cette forme organique l'Église grandit vers la plénitude du Christ qu'elle doit atteindre par l'unité de la foi et par l'achèvement de sa connaissance du Fils de Dieu. Ici connaissance parfaite, croissance spirituelle et accès à la plénitude de Dieu forment une unité théologique: «Nous devons parvenir tous ensemble à l'unité dans la foi et dans la connaissance du Fils de Dieu pour former cet Homme Parfait à la taille du Christ en sa plénitude» (Éph. 4,13). Étant la Tête de l'Église, le Christ en détermine la nature et lui imprime sa façon de penser et son vouloir: «Nous l'avons, nous, la pensée du Christ» (I Cor. 2,16). Après l'avoir rachetée et réconciliée avec Dieu, il lui communique sa propre vie (cf. Jn 14,19). En lui s'achève la croissance de l'Église: «Vivant selon la vérité et dans la charité, nous grandirons à tous égards vers celui qui est la Tête, le Christ» (Éph. 4,15). Les fidèles sont constitués membres vivants qui se développent dans le Christ: «C'est de lui que le Corps tout entier et bien uni grâce à toutes les articulations qui le déservent, selon une activité répartie à la mesure de chacun, réalise sa propre croissance pour se construire lui-même dans l'amour» (Éph. 4,16). L'intention est ici de souligner, dans le cadre de l'unité, la diversité des charismes et des fonctions dans l'Église selon le libre choix de la grâce. «Il est monté au-dessus de tous les cieux, afin de remplir toutes choses. C'est lui encore qui a donné aux uns d'être apôtres, à d'autres d'être prophètes, ou encore évangélistes, ou bien pasteurs et docteurs, organisant ainsi les saints pour l'œuvre du ministère, en vue de la construction du Corps du Christ» (Éph. 4,10-12).

Le rôle premier de l'Église est de rassembler *l'humanité* dans l'unité parfaite du Christ, pour en faire un seul Homme achevé, ayant la taille du Christ en sa plénitude. Mais l'Église étant le Corps du Christ, sa mission s'élargit et son témoignage s'adresse à la création tout entière, pour tout rassembler pour le Christ et pour Dieu. «Allez par le monde entier proclamer la Bonne Nouvelle *à toute la création*»

(Mc 16,15). «Car la création en attente aspire à la révélation des fils de Dieu (...) car elle aussi sera libérée de l'esclavage de la corruption pour avoir part à la liberté et à la gloire des enfants de Dieu» (Rom. 8,19-20).

Bien plus, en vertu de son pouvoir suréminent, en tant que «Corps» appartenant personnellement au Christ et parfaitement uni à lui, l'Église voit sa mission s'élargir jusqu'à englober le monde céleste pour lui annoncer la Bonne Nouvelle et le rassembler dans sa totalité pour la gloire du Christ: «pour que par le moyen de l'Église soit manifestée maintenant aux Principautés et aux Puissances dans les cieux la sagesse de Dieu, aux multiples facettes, selon le projet éternel qu'il a réalisé dans le Christ Jésus notre Seigneur» (Éph. 3,10-11). Ce projet éternel, caché en Dieu depuis les siècles, nous a été révélé par l'Esprit: «Il nous a fait connaître le mystère de sa volonté, ce projet bienveillant qu'il avait formé en lui par avance» (Éph. 1,9). C'est en vue de ce projet bienveillant que «Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils Unique pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle» (Jn 3,16). Et ce projet bienveillant est de «tout ramener sous un seul chef, le Christ, *les êtres célestes* comme les terrestres» (Éph. 1,10).

Nous l'avons déjà dit: l'épître présente l'unité réalisée dans l'Église entre Juifs et païens comme paradigme suprême du pouvoir de l'Église de rassembler les contraires et d'abolir la haine entre les parties de l'humanité qui depuis des milliers d'années se disputent et se combattent. «Car c'est lui qui est notre paix, lui qui des deux a fait une unité, détruisant la barrière qui les séparait, supprimant en sa chair la haine, cette Loi des préceptes avec ses ordonnances, pour créer en sa personne les deux en un seul Homme Nouveau, faire la paix, et les réconcilier avec Dieu, tous deux en un seul Corps par la Croix: par elle il a tué la haine» (Éph. 2,14-16).

Cette vision grandiose et mystique du plan divin se fonde sur le réalisme de l'Incarnation, autrement dit sur l'union totale et absolue du Verbe avec la chair, selon laquelle le

Corps du Christ a reçu la plénitude de la divinité: «car en lui habite toute la plénitude de la divinité *corporellement*» (Col. 2,9). Ce Corps — «son Corps qui est l'Église» (Col. 1,24; cf. Éph. 1,23) — est monté avec lui dans les cieux et il l'a fait siéger en lui à la droite de Dieu: «Alors que nous étions morts par suite de nos fautes, Dieu nous a fait revivre avec le Christ, — c'est par grâce que vous êtes sauvés! — avec lui il nous a ressuscités et fait asseoir aux cieux dans le Christ Jésus» (Éph. 2,5-6).

Notons bien que cette situation à laquelle a été promue l'Église est supérieure à celle des anges, des principautés et de toutes les hiérarchies célestes. Paul exalte l'incomparable dignité à laquelle a été promue l'Église par son union au Christ pour être son Corps dont lui-même est la Tête, ce Corps qui siège désormais avec lui à la droite de Dieu: «Dieu a voulu par là montrer *dans les siècles à venir* l'incomparable richesse de sa grâce, par la bonté qu'il a déployée envers nous dans le Christ Jésus» (Éph. 2,7).

C'est ainsi que saint Paul entrevoit la finalité de l'œuvre du Christ dans l'Église: elle fera l'objet de la louange des siècles à venir pour exalter l'insondable richesse du Christ dans sa grâce envers l'Église et dans son incomparable et éternelle bonté envers nous.

Père MATTA EL-MASKÎNE

SUMMARY. — *Introduction to Father Matta el Meskin's commentary on the Epistle to the Ephesians. The unification of humanity in Christ is the basic theme of the epistle, which teaches that the Church can make humanity one. God's fatherhood guarantees that universal unity will be brought about, and the Cross is the principle of reconciliation. This universal unity includes not only creation but also heavenly beings.*